

マックス・シェーラーの平和論

五十嵐 靖彦

マックス・シェーラーが第一次大戦後に行った多くの講演の一つに、世界平和に関する政治講演がある。『平和の理念と平和主義』と題して後に公刊されたこの講演は、一九二七年一月ベルリンにおいて国防省の招きによって、若い軍人たちを前にして行われたものである。軍人と平和主義。この一見してそぐわないテーマを論じた同講演は、しかしながら、万雷の拍手と足踏みをもって歓迎され、さらに、教材用にと印刷を慫慂¹されたと伝えられる²。哲学者の考える政治論を実務的政治家は机上の空論として軽蔑しがちであることは、カントの指摘³を俟つまでもなく、歴史に多くの実例を見い出すが、シェーラーの平和論は何故にそれほどアッピールするものがあつたのであろうか。

主催者のゲスラー国防大臣は講演に先立ち、シェーラーを聴衆に紹介するに際して「解放戦争時においてと同様に、現在においても、軍隊の再編成のためには、哲学と軍指導部とは協力し合わなければならない。しかしてシェーラーは、この任務にふさわしい人物であることをすでに実証しているドイツ哲学者の一人である。」と述べた⁴。確かにこれは的を射た紹介と言えるかもしれない。かつてシェーラーは、開戦後間もなく、『戦争の精神とドイツ戦争』という書物を著わし、戦争一般の理念的意義を明らかにすると共に、今次大戦をドイツ的英雄主義による、類稀的な商業主義的エートスの打倒のための荣誉ある戦争と位置づけた。かれ一流の価値論的主戦論の展開であつたと言えよう。加えて、自らも従軍を志願したり、応召後は外務省の思想宣伝工作員として活躍したりもした、という経歴

もある。(もつとも、翌年出版された『戦争と再建』という著作では、「強力な悔いと償い」による「ヨーロッパの尊厳の再獲得」⁵など、早や戦後へ思いをはせた言葉のいくつかが見受けられ、論調の微妙な修正を看取できるようになる。とは言え、かれ自身では、立場の変更ではないと予防線を張っており、「どうか著者が前書で戦争の理念(特に善の)や本質について語ったことを直ちに今次大戦の具体的出来事にひき移さないでほしい」⁶とまで弁明するのである。)

そうであれば軍部がシェーラーの思想を愛国的なナショナリズムとみ、敗戦後の国難に臨み、今一度建国・建軍の思想的支柱の一助にと期待したのも当然であったであろう。しかもまた、かれの講演内容というのは、随所に「道具的軍国主義」の要求⁷とか、ドイツ軍の一方的な軍備制限の不法性⁸、国際連盟のもつ戦勝国の権益固定化の性格⁹、永久平和を世界革命の血の海の上に達成せんとする共產主義的平和論の危険性¹⁰、などの指摘が散りばめられており、若い軍人たちの血潮を燃え立たせるのに十分の説得力があったと推測されるのである。実際、平和を論じたシェーラーに將軍たちが立腹しなかったのは、かれの「道具的軍国主義」の主張への共感であった、との解釈もあるのである¹¹。

しかしながら、現在のわれわれはこの講演を文書の形で手にしており、しかも半世紀以上も経過した歴史的地点に立っている。聴衆の一場の反応とはまた別の解釈の自由を持っているのである。果たしてシェーラーの説く「道具的軍国主義」とはいかなるものなのか、また、それはかれの念願する世界平和とはどのようなものにつながつているものなのか。これらの検討を通じてシェーラーの平和論のもつ意義を考察しようとするのが本稿の課題である。

1

シェーラーが、世界の永久平和を念願しながらも、現時点の世界情勢の下でのドイツに要求した道は、「道具的軍

国主義」Instrumental-Militarismus の立場であった。その点については確認してよいであろう。「われわれは、これらの努力〔ヨーロッパの統合国家とか、関税同盟とかを求めようとする努力〕には反対し、なお道具的軍国主義者たらねばならない」¹²と明言するからである。ただし、いかなる意味でそう主張するかについては検討を要する。

まず、道具的軍国主義という語句であるが、ここで直ちに想起されることは、すでに戦時下においてシェーラーはこのことに言及しているということである。そこでは、目的軍国主義 Zweckmilitarismus と呼ばれ、心術軍国主義と対比されている。かれの定義によると、目的軍国主義とは「仮定しうるある民族のエートスの根本的に相異した諸形態から由来するところのさまざまな目的領域に対してなお有用なもの、ないしはこの目的領域に到達するためのなお道具たるに止まる」ものとして、「許される限り強力な戦闘力をもった軍隊の存在、そしてこのような軍隊の維持と改善に向かう熱心な配慮」を行おうとする立場のことである。¹³すなわち何らかの目的のための手段として軍備を怠らないでおうとする考え方である。これに対して心術軍国主義の方は、「快適の価値や有用の価値よりも気概の価値を、生命より名誉や栄光を、利益より力を、個人的な幸福より国家の問題を先撰するように、生活や選択や行為に際してある一定の価値を他の価値よりも先撰するという固定した心情の在り方」である。¹⁴しかもかれは、心術軍国主義をもってプロイセン伝来の美風であり、高貴な英雄的諸価値と結びついており、憎悪からは遠く隔っており、政治的平和主義とも両立しうるものとみなすのである。周知の価値序列観に立つシェーラーにとって、心術軍国主義は道具的軍国主義の上位にあるものである。道具的軍国主義は、利益的価値連関に立つ征服衝動と結びついた敵側の優先的エートスとして、ドイツ魂の強く打倒すべきエートスなのである。こうしてシェーラーは戦争遂行の国民的勇気を鼓舞するのに尽力したのである。

さて、ほぼ十年後のシェーラーはこの評価を正反対に逆転させ道具的軍国主義に立つべきことを要求しているの

ある。かれは、以前あれほど称賛してやまなかったドイツ魂の中核をなす心術軍国主義を完膚なきまで論破することをもって議論を始めている。「私が心術軍国主義と呼ぶものは戦争自体への愛」である。それは、次のような種々の論拠に基づいて主張される。①英雄的諸徳（剛毅、寛大、勇敢、大度等々）の存在のため。②生命価値を増進させる民族の鉄泉 *Stahlbad* となるため。③大きな教育力をもつため。④高度文化の形成力をもつため。⑤民族の統合力となるため。以上の諸理由から戦争は是非共必要である、とするものである。これに対しシェーラーは、一つ一つ詳細な反論を加えている。①に対して。ア、強盗でも勇敢な行為の機会を与えるではないか。イ、英雄的平和主義というものもあるではないか（無抵抗主義、ブッダの英雄主義、キリスト教的平和主義等）。ウ、現代戦争は、機械化・職業化・全面化の様相を呈するようになっており、英雄的徳の発揮のしようがないではないか。エ、英雄は必ずしも最高の典型ではない。②に対して。民族の鉄泉となるものは、健康術やスポーツなど他にもあるではないか。③に対して。教育力をもつものは、兵役義務ばかりではなく、労役やスポーツなど他にもあるではないか。④に対して。戦争が文化形成に力を作用したことがあるのは事実だが、現代戦争は逆に文化破壊にのみ働いているではないか。⑤に対して。ア、アジアやその他の地域にみられるような、同族的 *genossenschaftliche* 国家は、戦争によらずに国家統一をなしとげたではないか。イ、文化理念を背後にもたないで、武力のみによって作り上げた統一国家は、滅びるのもまた早いではないか（ジンギス汗、チムール）。ウ、権力欲は、直ちに戦争と結びつくものではなく、他にも（神々、生活現象、人間、自然など）向かうものではないか。¹⁷

以上のように心術軍国主義を反駁した後、シェーラーは「永久平和は、第一には、あらゆる政治の最高の価値ある絶対的理想であり、第二には、人間的自然の本質に根ざしたものである」として永久平和の積極的な最高価値たることを力説するのである。ヘーゲル、トライチュケ、ニーチエ、モルトケなどドイツの先人たちに受けつがれてきた伝

統的な英雄主義的エートス、そして自身も大いに擁護した心術軍国主義に訣別し、今や平和主義者に変身しているのである。予想をはるかに越えて長期化した戦争。未曾有の総力戦となった第一次大戦。しかも、将兵一八〇万人の戦死者、国内に八〇万人の餓死者をもたらし、ドイツに破滅的な災禍を招いた戦争。すでに開戦二年目にしてヨーロッパの行末を案じ、悔恨の思いにとらわれ始めていたシェーラーは、今や戦争回避を至上命題とみなす平和主義者へとスタンスを変えている。現代戦争の様態変化からみて、万一戦争が起ころでもしたら人類の全面的破滅であり、「神々のたそがれ *Götterdämmerung*」¹⁹となるであろう。

だがシェーラーのとった道は、平和主義に立った道具的軍国主義という、一見矛盾するかにみえる選択であった。ここでもシェーラーは、心術的と道具的というカテゴリーを用いて平和主義と軍国主義を分類している。従って四つの立場がありうることになる。心術平和主義（これは、普遍的平和主義とも呼ばれる）と道具的平和主義、及び心術軍国主義と道具的軍国主義とである。先の軍国主義批判は、心術平和主義に立脚しつつ、心術軍国主義を否定したものであったのである。それ故、道具的平和主義と、道具的軍国主義への態度決定はその限りでは未定なわけである。果たしてシェーラーはこの両者をどう評価しているのであるか。講演のしめくくりの部分でかれは次のように言う。

「心術平和主義と道具的軍国主義、及び永久平和へのあらゆる努力の促進、これがわれわれの要求である」²⁰と。ここには、心術平和主義と道具的軍国主義との両立がかれの立場であることが表明されているのである。それでは、道具的平和主義へのシェーラーの評価はどのようなものなのだろうか。また、何故に道具的軍国主義が提起されるのだろうか。

シェーラーは、道具的平和主義として具体的には次のような諸形態を挙げている。1、英雄的・個人主義的平和主義。2、キリスト教的平和主義。3、自由・経済的平和主義。4 法的平和主義。5、共産主義的平和主義。6、帝国

主義的平和主義 (pax romana の理念)。7、大ブルジョワ連合による保守的平和主義。8、文化的平和主義。勿論これらの諸形態は厳密に言えば、概念上疑義が残るものも含まれている。すなわち、「何らかの目的のために平和を道具として希求する」のが道具的平和主義だとするならば、典型的にこれに該当するのは、3と6と7位のものである。3は、平和願望の背後に商業活動による利益追求を、6は権力意志の増大を、7は、階級利益の擁護を、みとめることは容易だからである。他のものにはそれが奉仕する目標が直ちに明瞭であるというわけではない。特に、1の英雄的平和主義などは、かれ自身「心術としての平和主義であり、格別に道徳的尊敬を受けるに値する」²¹と敬意を払うように、考え方としてはシェーラー自身の心術平和主義に近似したものとすら言える。もっとも、それだけにまたこの立場との論判は丹念でもあるわけだが。すなわち、この立場(ブッダ、一部キリスト教、戦争忌避者、ガンジー等の考え方)は、ア、西欧的メンタリテートにはなじまない考え方である、イ、哲学的にみても正しくない(つまり、*Omne ens est malum.*と仮定した場合にのみ正しい)、ウ、歴史的行動の究極の源泉を個人的人間の心の核心に頼っているが故に、平和の實在的帰結力をもたない、エ、人類の目標の安易な先取りである、オ、宗派的であり大規模な宣伝努力を放棄している、等々の理由で退けられるのである。²²これらの中には、裏返せばそのままシェーラーの道具的軍国主義の論拠となるものが少なくないのである。また、5の共産主義的平和主義は、シェーラー自身、「道具的平和主義と特徴づけていいかどうかは単純な問題ではない」²³と述べるように、その独特の階級闘争史観に立つ世界革命戦争の是認からすれば、むしろ道具的軍国主義に近いものがあると言えよう。それ故シェーラーも若干の好意を寄せながらも(「社会主義者たちは、プロレタリアや労働階級一般の最後の勝利のうちに、単に一階級の勝利をみるのではなく……階級国家、否、支配機構一般という意味での国家の克服を、従って永久平和の理念の見通しうる勝利をもみている」²⁴)、その戦争史観、唯物史観の原理的批判に立脚しつつ、世界革命戦争の思想が平和にとって大

いに危険であるとみなすのである。シェーラーは、他の2、4、8の形態の平和主義についても、それぞれ異なる多面的な根拠に基づいて批判を加えるわけであるが、ここでは、これらすべての立場に対する総体的評価が問題である。これについては次のように語られている。「私は、これらのうちのいくつかに実践的努力として非常に高い価値を帰着する。これらの努力は、まさに今日世界平和をもたらすための適切な手段であるかどうかの問題を吟味する。これだけが問題である。この問題に対して、私は、私の哲学的・学問的信念から確固たる否をもって答える。そして私は、これによって道具的平和主義の全形態を拒絶する。そして道具的軍国主義を信奉する。²⁵」

ここにはつきりと道具的平和主義の否定と道具的軍国主義の是認とが打ち出されているのである。道具的軍国主義を肯定する積極的理由とは何なのか。またかれの「哲学的・学問的信念」とはいかなるものなのであろうか。

シェーラーの語る道具的軍国主義の概念は、確かに表面的には戦時下における定義と異なるものではない。それは「戦争と軍国主義の形態の価値をそれ自体としてでなく、政治目的のための実在的道具として歴史の限定された期間において肯定する思考様式である」²⁶とされる。だが、他との関連がちがっているのである。かつてのようにそれが仕える目的は、有用価値財ではない。従ってまた心術軍国主義の下位に立つものでもない。むしろ世界の永久平和という最高価値と結びついたものと理解されているのである。それ故に、世界平和の到来を願いつつ、それをもたらす当面の手段として軍国主義の体制をくずさないでおうとする態度であると言える。以上の意味での道具的軍国主義を主張するシェーラーの論拠は何であろうか。一部はすでに述べたが、それらを集約して取り出すならば、現下の時局認識と、かれの「哲学的信念」と語られた形而上学説とであると言えるであろう。

シェーラーは、世界平和の実現がはるかな険しい道程であることを冷静にみている。「人間史の現代的状況と段階はなおなんらかの仕方では永久平和の理念の見通しの立つ実現を暗示しているか」²⁷と問い、結局はこれに「残念ながら

この問いには、私は決定的な否でもって答えなければならない」と答える。「火薬桶が建物の中に多くあればある程、それだけ火災が起こりやすくなる」²⁹のが道理であるが、現在世界には、ヨーロッパブルジョワ文化とロシアポルシェヴィズムとの間の、大英帝国とその属領の間の、植民地拡大をめぐるアメリカと日本の間の、全ヨーロッパとアメリカ資本主義との間の、プロレタリア階級とブルジョワ階級の間の、等々枚挙にいとまのない程戦争の火種となる緊張関係が伏在している。しかも、一九一八年を境に人類がその本性を変えたとも期待できず、今もって「浄化された人間性 *geläuterte Menschheit*」³⁰を獲得したわけではない。その後の六〇年の歴史はシェーラーの指摘をあますところなく裏づけていよう。そうであれば、「われわれが世界史の根本方向として承認する永久平和への道が依然として全然見通しがきかず、どんな仕方でも予め予想することができない」³¹と語るのも納得できるものがある。とはいえ、「民族の指導者の善意と賢明なる政策を前提とすれば、ヨーロッパ内部の戦争は回避されうる」³²というのがかれの確信でもあった。そしてまさに、この賢明なる政策として考えられているものこそが道具的軍国主義だったのである。ヨーロッパ内部での平和維持の可能性。そのためにはヨーロッパ諸民族は経済的ならびに政治的協力関係を築かなければならない。ドイツへの不当な軍縮の強制の解除、フランスの抱く報復戦争の危機感の除去、は早急に行わなければならない。あたかもシェーラーは力のバランスによるヨーロッパの平和を考えていたかのようである。もちろんかれには、「知識社会学」以来培われた哲学的基礎づけが支えとなっている。

かれは、以前には理想主義者、プラトニストに近い考え方をしていた。愛の秩序、不変の価値序列が人間意志に媒介されて必然的に実在化してくる、とみなす考えに傾いていた。価値錯誤と価値転倒、関心視野のズレなどによって必ずしも歴史は直線的な進歩を示すものではないが、とは言え、個人や社会のレヴェルで、愛↓知↓意の規定関係の論理に導かれ、曲折を辿りながらも「精神」原理が実在世界に浸透してくることを疑わなかった。だがかれは、しだ

いに精神が実在界（これは結局は、衝動を原理として動くものである）を積極的にコントロールできるといふ考え方に疑問を抱くようになった。個人的な家庭的問題、教会との軋轢、敗戦による国家的混乱、などの諸体験がかれの思想に大きな影響を及ぼしたのである。今では、価値世界の秩序それ自体の見方、及びそれが実在界に究極的には機能化するであろうとの見方、それらは信じて揺らぎがないとしても、その「機能化」の論理を樂觀的にはとらえなかったのである。超越的な神の保証への断念、実在関係独自の法則性の承認、この双方が相まって、かれをして「精神の積極理論」を放棄せしめたのである。ここにかれは、力に満ちた盲目的な衝動と洞察的だが無力な精神との、いわば対等な両世界属性の緊張の中で世界が実在的に形成されてゆく、との形而上学を構想するに到った。一九二七年四月、「人間の特殊地位」と題して行つた講演は、この理論の紹介である。それは次のように述べている。「根源的に無力な精神と、根源的にデモニッシュで、一切の精神的な理念や価値に対して盲目的な衝動との相互貫入は、事物の形象の背後にひそむ衝き迫るものの漸次的な理念化と精神化およびそれと時を同じくする精神の権力化つまり生命化によって起こるのであって、こうした相互貫入が、有限的な存在と出来事との目標であり終局なのである。」³³

ここで精神の「無力」ということについては注意を払っておくべきである。精神には高い価値理念や理想を挙示したり、理論的活動をしたり固有の能力があることは言うまでもないことである。従つて「無力」とは「無能」とか「無用」とかでは断じてない。「無力」なのは、「実在性に対しては」、の意味で、すなわち、そうした理念を実在化する力を自分自身ではもたない、という意味で語られるのである。「人間の地位」に関する議論の中では勿論のこと、このことを主張した『知の社会学の諸問題』においても、シェラーは一貫してこの意味で用いている。「精神それ自体は、元来みずからの内容を現存せしめる力や作用をいささかも有していない」³⁴「人間の精神や意志が現実の歴史の進行に対してなしうるのは、人間の意志とは無関係で精神価値には盲目的な固有法則の下に自動的に生じる出来

事や状態について、それが予め定められた秩序にしたがつて進む局面を指導し制御するだけである。人間の精神や意志はそれ以上のことを何もできないのだ！」³⁵

實在性のレベルで主役をなすのは、本能や情熱、関心や欲動等、人間を含め生物一般に固有の汎通的な衝動である。衝動自体は固有の流れの方向性をもっているものであり、精神は、それを変えたり、新たに作りだしたりすることはできず、ただ、阻止的にブレーキをかけたり、早めたり、放置するに任せたりといったいづれも消極的作用が与えられているだけなのである。これはきわめて宿命論的性格の強いものであるが、とは言え必ずしも脆弱な悲観主義というわけではないのである。というのは、精神は衝動の方でその理念を登用してくれるのを待つという消極的関係に立つものではあるが、だからといって嘆いてはいけなないのであって、時にはまさに無駄と知りつつも衝動への訴えを行いつづけるところにこそ精神の形而上学的使命があるからである。少くともシェラーは自らの「平和論」をそのような思いに促がされて論じているのである。「精神は、非合理的な諸力と融合することによってはじめて独自の力を間接的に獲得することができる」³⁶というかれの言葉は、平和を願うかれの精神内容を世界の諸衝動に向かってつづけたものと言えるであろう。

とは言え、歴史の進展はそれが叶えられる期待がきわめて少いことを示している。わけでも、現代の大衆社会化状況がその困難を助長している。かれもまたそのことは承知している。「それにかかわっている人間大衆が未組織であればある程、そしてまた、その人間大衆が巨大で包括的であればある程、それだけ、精神の補導や指導の範囲はせばまってくる」³⁷のであって、わけても世界平和には、全人類がかかわっているものであり、一思想家の掲げる理念で実現するなどということはほとんど不可能であろう。それ故にこそ、安易に平和主義を唱えることは尚早な「先取り」であり、道具的軍国主義こそが、現実政策として妥当であるとシェラーはみなすのである。

以上によってシェーラーは心術平和主義に立ちつつもなお、現下の世界情勢が緊張をはらんでおり、予断を許さないこと、特にヨーロッパ内部に力のアンバランスがあること、精神は實在の歴史に積極的に介入するには無力であること、人類はまだ「浄化されて」いないこと、大衆社会化状況では、精神の消極的指導すらも思うにまかせないこと、等々の理由により、道具的軍国主義がとるべき道であることを訴えるのである。

ところで、これ程現実政治を冷静に見据え、しかも、實在の流れそのものには固有の方向性があることを力説するシェーラーが、それにもかかわらず、なおいつの日にか平和がやってくると信じようとするのはなぜであろうか。もしもそれがこの方向性と無縁の、単なる精神の空しい理念であるとすれば、理論それ自体が背理を含むことになってしまうであろう。次節ではこれを取り扱おう。

2

かれはこれについて「われわれに知られている歴史の中では、……永久平和に通じている発展曲線のはっきりした根本方向が存在するであろうか³⁸」という設問に答える形で自説を述べる。かれの解答は「この問いは、私の見解ではたぶん、*“然り”*と答えられるべきである³⁹」というものである。ただし、かれの「然り」は十分に慎重であり、控え目である。人類が全体としてあらゆる価値方向に向かって前向きに前進しつつ動いている唯一の大きな流れとは想定できない以上、単一の統一的な、明瞭に可視的な進化の根本方向など存在しないからである。かれの議論は、そもそもこうした根本方向など全く存在しないという見解と、永久平和へ至る進化論的局面推移を「安易」に掲げようとする見解との両者を批判する形で進められる。両見解のはざまにある隘路を辿ろうとするのである。

前者の立場はシェーリングラーである。かれは『西欧の没落』の中で、青年期・成熟期・老年期・死をもち、それら

の間にはただ質的同時性の段階のみがあるとされる、多数の完全に自己のうちに完結した諸文化の数多性、という見解を表明した。この見解に立つ限り、各々の文化は、興隆期の戦争を欲する時代と大衆文明に変質した衰弱期の平和愛好時代とをもつことになり、永久平和への発展曲線という問いには否定的解答が与えられることになるであろう。

これに対しシェーラーは、ア、文化の相互貫入 *Kulturdurchdringung* の事実の見逃し、イ、多くの文化圏が次第に統一的な流れへと時の中で合流してゆく、ウ、文明が均一化してゆく傾向にあり、若い未開の消耗していない民族など存在しない、などの諸反証をあげ、シュペングラの文化構造説を誤謬とする。⁴⁰

次に、後者の代表説としての実証主義に対する批判に移る。たとえば、神学的——戦闘的時代から、産業的——実証主義的——友好的時代への進化論的推移法則を歴史のうちに見てとろうとする（従ってまた、自由——経済的平和主義は実証主義や功利主義理論に立って主張されるのである）⁴¹ スペンサー説があげられ、以下のような「根本欠陥」が指摘される。ア、現代戦争における形態変化（せんめつ戦から属領化戦争へ、攻撃戦から防衛戦へ、豪快戦争から不安戦争へ、ぶんどり戦争から政治的権力戦争へ、など）を、平和化の徴候と誤認している、イ、戦争と平和とのいよいよ厳しくなってきた分離を、平和そのものの進歩と取り違えている、ウ、経済的要因以外の戦争原因を見落している、エ、第一次大戦の原因を国家主義とみるのは（それを資本主義にあるとみるのと同様に）一面的である、オ、ヨーロッパ各国における人口過剰という潜在的戦争原因を看過している、カ、共和政や民主政は戦争を起こさないとするのは誤りである、等々。

これらの批判点は、そのまま自由貿易による商業的繁栄が平和をもたらすとする自由——経済的平和主義への反論につながっている。この立場は、ア、有用価値以上の高い価値を過少に評価しており、イ、人間的支配衝動を誤認し、経済対立のみを戦争原因と考えており、ウ、経済対立はもっと大きな実在的諸関係の作用空間の中で起こるものである

ことを洞察しないし、また、エ、自由経済が純粹に存在したことなどないことを見逃している、などとして退けられるのである。経済的平和主義は、自由商業と世界平和とに關して、原因と結果を逆転してとらえていると論定される。⁴²このように批判するシェーラーが、世界平和を、経済的衝動をも含む、はるかに大きな種々の衝動の流れの方向性と連動させて考えているかどうかは推測に難くはない。それはどのような方向であろうか。シュペンラーとスペンサーの両者を退けた後にシェーラーは、「それ故、事態は一筋縄でいかない」ことを認めつつも、「それにもかかわらず、私は、戦争の中絶を、もとよりあまりに性急な平和主義に立つ実証主義とは全く別の大きな時間的秩序の中で、だが、確からしいとみなしている。」⁴³と述べている。かれをそう思わしめるものは、現実の歴史の局面推移ではなくて、はるかに一般的な「人間的ならびに心的な發達の方向的な歩みの法則 *Richtungsschritzgesetze der menschlichen und seelischen Entwicklung*」である。⁴⁴

実は、この「法則」については、すでにかれの「知識社会学」の構想の中で提示されているのである。そこでは次のような理論が示される。「血、権力、経済という實在因子の三つの主要グループの中には、歴史の経過を通じて變らぬ獨立變数はないが、しかしそれらが精神史の進行を阻害したり促進したりする働きをする際に、その時々、いづれが中心になるかを決める秩序法則は存在する」⁴⁵が、かような人間衝動の發展秩序に關する理論によれば、三つの大きな發展段階が區別される。まず、第一段階では、あらゆる種類の血縁關係とそれを規制する諸制度が、政治や経済といった他の實在因子に増して中心的な役割を精神に対して及ぼす。第二段階では、こうした優位した作用が、政治権力や国家活動の方へと移行する。第三段階になると、経済の働きが優位に立ち、他に先立って精神史に対して水門を開閉するようになるのである。⁴⁶もとより以上の叙述は、「知識社会学」という構想の性格からして精神史に影響を与える實在的諸要素の中心の推移傾向に言及したものであって、實在そのものの歴史過程を辿ったものとは言い難

い。つまり、精神史という主体的契機を主題としつつ、これに規定的に作用を加える客観的实在契機は何かという形で間接的に論じたものである。しかしながら、シェーラーが、衝動方向そのものの客観的な推移傾向（もとより、主役の交替という意味であって、とって代わるということを意味しないが）として、種の保存をめざす性衝動・生殖衝動↓個人や集団の中で働く権力衝動↓個体維持を図る養育衝動へ、の三段階の発展過程を考えていることは明らかである。

この見解がマルクス主義や実証主義とどうかかわっているか、という問題はそれ自体として大いに興味のあるテーマである。たとえば、实在が精神に規定的作用を及ぼすという観点は、いわゆる「存在が意識を規定する」とみなすマルクス主義との類似を思わしめる。ただし、この場合の「存在」はマルクス主義では「物質的諸関係」一般であって、必ずしも生物固有の衝動群ではない。生物学や生の哲学へのシェーラーの近さが、マルクス主義との遠さを形づくっているのである。また、衝動の発展三段階説は、コントの実証主義的な知識発展説との類似を想起させるが、シェーラーの説は、かなりルーズな形での発展説であり、内容的にも、神学や宗教の評価、科学技術的な産業社会の位置づけなどをめぐって、とうてい同じ陣営に入れることのできない異質性をもっているのである。

とは言え、このテーマは本稿の主題でない以上詳細に立ち入ることはできない。この三段階説が、平和論というテーマの中でどう生かされているか、という点が問題である。

ここでは、精神がその流れの方向性自体は変更したり産みだしたりできないとされる、精神から言わば独立した、实在の側の客観的な動向が語られている。そしてそれがまたシェーラーが、世界平和の到来をはるかに予見しようとした根拠をなすものでもある。

国家の政治活動や世界平和の実現が問題となるとき、これに関わる人間的衝動はなによりも権力衝動である。シェ

ラーは権力衝動の固有の法則として次の三つをあげている。

- 一、権力衝動は、暴力的力から精神的力へと發展してゆくのであり、それに伴い、その向かう客体もまた、人間から自然へ、さらに、有機的自然（動・植物）から非有機的自然（事物）へと変化してゆくという一般的法則。
- 二、諸々の異なり、対立し合うものが（たとえば、東洋的生命技術・心的技術と物質的な外的生産技術とが、種々の政策・イデオロギー的対立が、人口過剰の傾向と種族保存的意味での産児制限とが、等）調和に向かいつつあるという法則。

三、権力衝動がいよいよ増して精神化してゆき、精神の指導性がいよいよ力を得てくるという發展の歩みの法則。すなわち、物理的暴力から政治的権力や威信へ、さらに「力の権利」から「権力の力へ」、支配国家から管理的福祉国家へ、というふうに。

以上の三法則は、先述の衝動發達の三段階説（血↓権力↓經濟）とはかなり異なり、拡張されたものと言えるであろう。勿論その痕跡は十分にある。一、の人間↓生物↓事物への客體變化の法則は直接これに対応しているものと言える。しかしながら、二〇世紀を調和時代の始まりとみる歴史觀、及び、衝動の精神化、福祉國家の理念などは、シエラーの思想の断えざる前進を思わしめるものがある。かれは、これらの新しい着想をさらに「人間の特殊地位」に関する講演（一九二七年四月）、「調和の世代における人間」に関する講演（一九二七年十一月）へとつなげてゆき、充実した内実を与えることに努力したのである。ちなみに、「特殊地位」では、衝動の精神化と精神の衝動化という、精神と衝動の両原理の相互貫入による人間生成が、同時に神生成であり、世界生成であるという、哲學的人間學の構想が提示されている。神のうちにも根源的対立があり、平安ではない、まさに精神と衝動との間の人間のレヴェルでの緊張の緩和にこそ、神の平和と世界の平和とが懸っている。哲學的人間學はまさに人間學でありつゝ神學で

あり、宇宙論である。他方また、「調和」では、あらゆる種類の（自然的特性、人種の緊張、世界観、神観、男性氣質と女性氣質、資本主義と社会主義、階級間、文化民族相互の間、青年と老人の精神態度、等々）間の、前代未聞の壮大な規模での緊張緩和こそが、大戦を経験して以来の人類の運命であり、「選択すべき種類の事柄に属するものではない」と語られる。⁴⁷この調和時代はまた、人間そのものの転換、その「内的構造のあり方の転換」⁴⁸を告げており、この方向で人間の未来像を名づけるとすれば、「全人」Allmenschと呼ぶにふさわしいとされる。調和の時代の到来は、人類の宿命ではあるが、しかしそれは、坐して待つ類のものではない。人間が「全人」の理念に近づいてゆくことが前提条件であり、その限りでのみ人類の価値上昇に適合した調和が実現されることになるであろう。それ故にシェーラーは、諸集団の特質と権力の調和を先導し、補導することを精神と意志に課せられる課題であり、特に政治における第一の課題であるとするのである。

— 以上のような権力衝動の三法則、すなわち権力衝動が次第に低い存在形態へと作用を移しかえてゆくことによって精神の衝動指導性が力を増してきて、ついには両者の調和が実現してゆくであろう、という法則の洞察に立ち、シェーラーは、「戦争はあらゆる種類の関心葛藤の暴力に訴える解決としては、最終的には消失するにちがいない」⁴⁹との確信を得るのである。そしてこれがまたかれの「心術平和主義」の究極の支えをなすものでもある。とは言え、このプロセスは物理法則ではなく、人間の「全人」化、「浄化された人間性」の獲得の歩みと相関する。それ故、見通しの立つ局面推移を与えるものでは決してないのである。そもそもその初端と終端がどこであるか完全には知られていないし、一九二七年の時点がこの発展曲線のどの地点に位置するかも不明である。現実政治の歴史において、いつの時点で平和がやってくるかは、とうてい日程化できるものではないのである。⁵⁰「實在的歴史の中で永久平和が具体的にやってくることを、宗教的・形而上学的な意味において信じていることができる」ばかりなのである。

こうしてシェーラーは、形而上学的信念に立って「心術平和主義」のエートスをもつべきことを、かつまた、種々の理由から「道教的軍国主義」の態度をも緊持すべきであることを、「時の要求 *Forderung der Stunde*」である⁵¹と訴えて講演をしめくくっている。

3

最後にこれまでのシェーラーの『平和論』の検討に立って、若干の問題点を指摘することにした。

第一に、シェーラーの『平和論』が、政治論としてみた場合、どの程度具体性をもつかという問題があげられる。たとえば、「予備条項」「確定条項」「保証」「秘密条項」からなるカントの『永久平和論』を想起した場合、もし各国指導者が即刻これを履行したなら明日にでも平和がやってくるだろうと思わしめる具体性をもっていることは否定できないであろう。それにひきかえ、シェーラーの平和論は形而上学的信念として、平和到来を期待しうとするものであり、また、「道教的軍国主義」にしても、軍備の規模や軍紀などについての言及が一切ないのである。誠に齒がゆいばかりの平和論と言わざるを得ないであろう。

もっともここには一種のパラドックスがあるのであって、内容に具体性のあるカント説が実在的な平和の到来については、客観的な保証を与えることができず、逆に観念的で抽象的な平和論だが、平和が諸般の事情からやってくる⁵²と期待せしめるのがシェーラー説なのである。シェーラーの平和論が政治論として内容の具体性に欠ける、⁵³ということは、主體的な「べし」でもって衝動を自己強制することなどそもそも不可能である、という前提から帰結したやむを得ぬ性格と言えよう。

第二には、精神の指導性をめぐる記述のくいちがい⁵⁴があげられる。先にもみたように、シェーラーは、一方では衝

動の客体変化の法則によって、いよいよ精神の指導性が増し、衝動の精神化、精神の衝動化が果たされてゆくとみている。だが他方では、特に二十世紀の大衆社会化傾向の中にあつては、精神の補導と指導の範囲がせばまってくることを指摘しているのである。これは一つの矛盾であろう。シェーラーとしては、そもそもの二つの記述は異なる射程上のものであつて、一方は遠未来的な長期的展望に立った一般的傾向であり、他方は、間近の現実社会の特徴を示したものだ、と答えるかもしれない。そうであれば、歓迎すべき好ましい傾向が、困難な状況の中からどうして生じてくるのかを示さなければならないであろう。実際二〇世紀の諸問題はいよいよ困難の度を深めているのであり、それを「調和」の時代へ転換する論理の創造をこそ急務としているのである。

第三に、衝動に関する諸法則、特に客体変化の法則についての問題である。もともと、その内容の疑義とか言うものではない。それは別の問題に属する。ここでは、そのもつ法則としての性格についての問題のみにふれる。この法則は、実際の歴史過程から帰納された経験的法則なのか、逆に形而上学的直観にもとづく公理的法則として歴史に演繹的に適用されるべきアプリオリな法則なのか判然としないのである。この点についてはすでにW・シュテークミューラーも『現代哲学の主潮流』という書物の中で類似のことを指摘している。⁵² 社会学者としてのシェーラーは、恐らく経験的法則の方に力点を置いているであろう。しかし現象学者ないしは形而上学者としてのシェーラーは、超経験的に洞察される法則であるとみるのではないかと推察される。しかし少くとも『平和論』に関する限り、シェーラーはどちらと明示することなく、一般的傾向として議論の基礎に据えていることは確かである。

以上の問題点を含むものの、かれの永久平和に関する講演は、「浄化された人間性」、平和実現のための倫理的課題、力による平和の否定 (*pax romana* や *pax americana* は不可である) など、今日の我々にとっても多くの示唆を

与えるものを含んでいることは疑いえないであろう。

註

- 1 Max Scheler, "Die Idee des Friedens und der Pazifismus." 初版は、一九三一年『ノイエガイスト』誌に。変更されない第二版が、Manfred Frings の後書を付して一九七四年に出版された (Frankcke 版)。本稿は、この第二版を用いている。以下、『平和論』と略記する。
- 2 J. R. Staude, "Max Scheler. An Intellectual Portrait," New York, 1967. p. 227
- 3 I. Kant, "Zum Ewigen Frieden," 1795. 序文
- 4 ストード、前掲書、二二五ページ。
- 5 Scheler, "Der Krieg als Gesamterlebnis," Ges. W. 4, S. 282
- 6 Scheler, Ges. W. 4, S. 269
- 7 シェラー『平和論』二九ページ。
- 8 同、四九ページ。
- 9 同、四九ページ。
- 10 同、五六ページ。
- 11 ストード、前掲書、二二六ページ。
- 12 シェラー『平和論』二八ページ。
- 13 Scheler, "Gesinnungsmilitarismus und Zweckmilitarismus," Ges. W. 6, S. 187 邦訳『シェラー著作集⑨』(白水社)三〇〇ページ。
- 14 同、二九九ページ。
- 15 シェラー『平和論』一二ページ。
- 16 同、一三一―一五ページ。
- 17 同、一四―二〇ページ。
- 18 同、二一ページ。
- 19 同、六二ページ。
- 20 同、六一ページ。

- 21 同、三三ページ。
 22 同、三三—三八ページ。
 23 同、五二ページ。
 24 同、五五ページ。
 25 同、三三ページ。
 26 同、一二ページ。
 27 同、一五ページ。
 28 同、二七ページ。
 29 同、二八ページ。
 30 同、三七、六三ページ。
 31 同、三〇ページ。
 32 同、三〇ページ。
 33 Schelet, “Die Stellung des Menschen in Kosmos,” Ges. W. 9, S. 55—56 邦訳『シホーラー著作集13』（白水社）八五ページ。
 34 Schelet, “Probleme einer Soziologie des Wissens,” Ges. W. 8, S. 20 邦訳『シホーラー著作集11』（白水社）二五ページ。
 35 ibid., S. 40 同、五三ページ。
 36 シホーラー『平和論』四七ページ。
 37 同、三一ページ。
 38 同、一一ページ。
 39 同、一一ページ。
 40 同、一二ページ。
 41 同、二四—二五ページ。
 42 同、四—四四ページ。
 43 同、二五ページ。
 44 同、二五ページ。

- 45 Scheler, "Probleme einer Soziologie des Wissens," 前掲書, S. 44 邦訳五九ページ。
 46 ibid., S. 44—45 邦訳六〇—六一ページ。
 47 Scheler, "Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs," Ges. W. 9, S. 152 邦訳『シェーラー著作集13』（白水社）一七八
 ページ。
 48 同、一七〇ページ。
 49 シェーラー『平和論』二六ページ。
 50 同、二七ページ。
 51 同、六二ページ。
 52 W・シュテークミュラー『現代哲学の主潮流1』（法大出版局、りぶらあ選書）一九七一—一九八ページ。